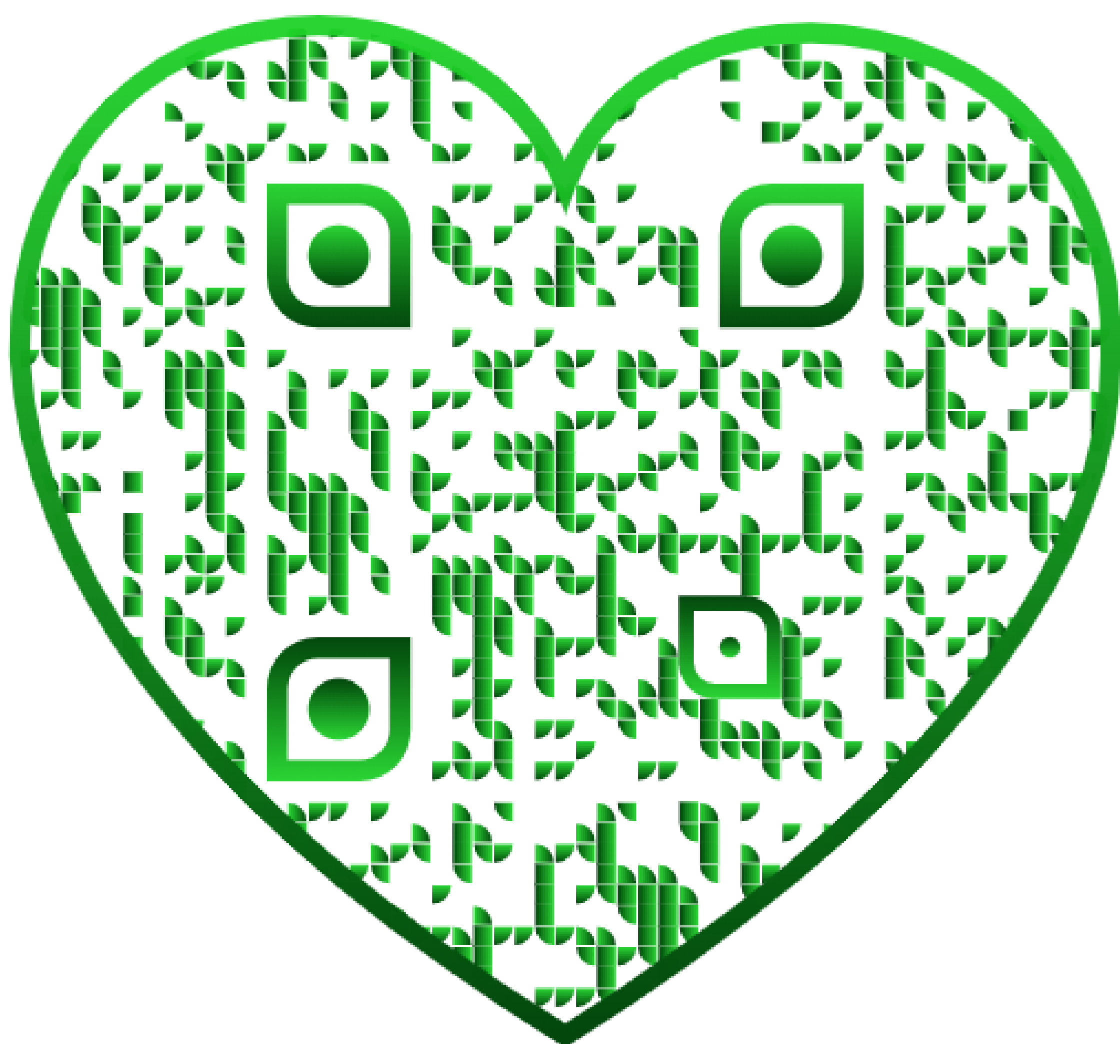
A QUESTÃO JUDAICA

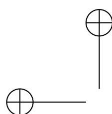
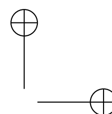


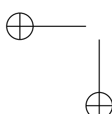
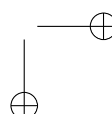
Karl MARX

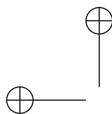
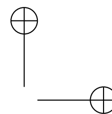
Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net



EX HERMINIIS
INVITATIO AD LUCEM
LusoSofia:press



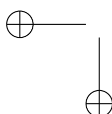
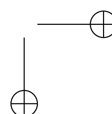
Apresentação

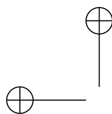
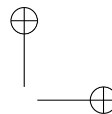
Dupla é a tenção de Marx nestes dois escritos (redigidos no final de 1843) que versam sobre "a questão judaica" [*Die Judenfrage*] de Bruno Bauer.

A primeira é levar a cabo uma crítica da posição baueriana que, a seus olhos, se limitava a transformar as questões sociais em questões teológicas e a exigir a emancipação religiosa como condição prévia da emancipação política. Mas Bauer não se dá conta da fonte do antagonismo entre a vida individual e colectiva, e apenas combate a expressão religiosa deste conflito. A liberdade que arvora é a liberdade de um indivíduo isolado, simples mónada social, sem reconciliação possível entre a esfera privada e o contexto colectivo.

A segunda é realçar, na situação histórica presente, a não coincidência entre emancipação política e emancipação humana, porque persiste ainda a divisão ou o hiato entre sociedade civil e Estado. A sociedade civil é o recinto da vida real mas egoísta, no fundo desprovida de laços, simples arena de conflitos e de interesses antagónicos. O Estado, pelo contrário, surge como uma esfera de vida colectiva, mas ilusória. A famosa análise marxiana de alguns artigos da Declaração dos Direitos do Homem e de várias Constituições americanas mostra que nelas apenas se referem os direitos do homem egoísta, fechado em si, todo centrado na propriedade e no seu desfrute, sem consideração pelos outros; consagra-se nelas, portanto, a desintegração ou a dicotomia do ser humano (seja judeu ou qualquer outra coisa) em cidadão e homem.

Em contrapartida, o fito da emancipação humana é fazer que o carácter colectivo, genérico, da vida dos homens seja vida real, isto é, que a sociedade, em vez de ser um conjunto de mónadas egoístas e em conflito de interesses, adopte um carácter colectivo e coincida com a vida do Estado. O homem individual deve recobrar em si o cidadão abstracto e, como ser privado, utilizar as suas forças próprias como forças sociais, inserir-se na circulação da espécie no seu trabalho e nas suas relações.

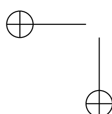
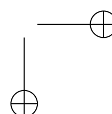



* * *

Com este escrito – a que muitos estudiosos reprovam o tom, por vezes anti-semita, da apóstrofe aqui feita aos judeus alemães – Marx afasta-se do ideário puramente político, republicano e anti-feudal dos Jovens Hegelianos (David Strauss, Bruno Bauer, L. Feuerbach, Arnold Ruge e outros) e, graças à ideia de um ser humano integral – tingida de matizes utópicos –, propõe-se o objectivo de uma transformação que ultrapasse o conflito entre a vida política e a privada, a divisão entre o interesse particular e a comunidade. Ao mesmo tempo, afasta-se do naturalismo feuerbachiano e antevê, de modo decidido, a importância da realidade social e histórica.

Artur Morão

A QUESTÃO JUDAICA

Karl MARX

1. BRUNO BAUER, A QUESTÃO JUDAICA[1]

Os judeus alemães buscam a emancipação. Que emancipação desejam eles? A emancipação *civil, política.*

Responde-lhes Bruno Bauer: na Alemanha, ninguém é politicamente emancipado. Também nós não somos livres. Como poderemos libertar-vos? Vós, judeus, sois *egoístas* se para vós, como judeus, pedirdes uma emancipação especial. Como alemães, deveríeis trabalhar pela emancipação política da Alemanha e, como homens, pela emancipação da humanidade. Deveríeis sentir o tipo particular da vossa opressão e do vosso opróbrio, não como excepção à regra, mas como confirmação da regra.

Ou pretenderão antes os judeus ser colocados em pé de igualdade com os *súbditos cristãos*? Se reconhecem o *Estado cristão* como legalmente estabelecido, reconhecem também o regime de geral escravidão. Porque seria, então, penosa a opressão particular, se aceitam a opressão geral? Por que razão deve o alemão estar interessado na libertação do judeu, se o judeu não se interessa pela libertação do alemão?

O Estado *cristão* sabe apenas de *privilégios.* Neste Estado, também o judeu possui o privilégio de ser judeu. Enquanto judeu, tem privilégios que os cristãos não possuem. Porque deseja ele direitos que não tem, mas de que os cristãos usufruem?

---

[1] *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843.

Ao querer a emancipação do Estado cristão, está a pedir ao Estado cristão que abandone o seu preconceito *religioso.* Renunciará ele, judeu, ao *seu* preconceito religioso? Terá então o direito de exigir que outro renegue a sua religião?

O Estado cristão, *pela sua própria natureza,* é incapaz de emancipar o judeu. Mas o judeu – acrescenta Bauer –, pela sua natureza, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes aquele de conferir, e este de receber a emancipação.

Quanto aos judeus, o Estado cristão pode apenas actuar à maneira do Estado cristão, isto é, sob a forma de privilégio, ao permitir o isolamento do judeu relativamente aos restantes súbditos, deixando-o porém sentir as pressões das outras esferas segregadas, e tanto mais energicamente quanto o judeu se encontra em oposição *religiosa* à religião dominante. Mas ao judeu também só é possível adoptar uma atitude, ou seja, de estrangeiro, em relação ao Estado, já que contrapõe a sua nacionalidade quimérica à nacionalidade concreta, a sua lei ilusória à lei real. Considera como direito próprio separar-se da humanidade; por uma questão de princípios, não toma parte no movimento histórico e aguarda um futuro que nada tem em comum com o futuro geral da humanidade. Tem-se por membro do povo judaico e olha o povo judaico como povo eleito.

A que título, pois, desejais vós, judeus, a emancipação? Por causa da vossa religião? Mas ela é o inimigo mortal da religião de Estado. Como cidadãos? Mas, na Alemanha, não há cidadãos. Como homens? Mas vós não sois homens, como também não aqueles a quem recorreis.

Depois de criticar as anteriores posições e soluções, Bauer formula noutros termos a questão da emancipação judaica. Qual é – pergunta – a *natureza* do judeu que busca a emancipação, e a do Estado cristão que o emancipará? Responde com a crítica da religião judaica, analisa a oposição *religiosa* entre judaísmo e cristianismo, explica a essência do Estado cristão – o que faz com impetuosi-

dade, claridade, humor e profundeza, num estilo que é tão preciso quanto sucinto e vigoroso.

De que modo resolve Bauer a questão judaica? Qual o resultado? A formulação de uma questão é a sua resolução. A crítica da questão judaica é a resposta à questão judaica. Ei-la em breves palavras: temos de emancipar-nos a nós próprios, antes de podermos emancipar os outros.

A mais obstinada forma de oposição entre o judeu e o cristão é a oposição *religiosa.* Como se resolve uma oposição? Tornando-a impossível. E como impossibilitar a oposição *religiosa*? *Abolindo a religião.* Logo que o judeu e o cristão reconhecerem tão-só nas suas religiões opostas *diferentes estádios no desenvolvimento do espírito humano* – peles de serpente expelidas pela *história* e o *homem* como a serpente que com elas se vestiu – já não se encontrarão em oposição religiosa, mas numa relação puramente crítica, *científica* e humana. A ciencia constituirá então a sua unidade. As oposições na ciência serão, porém, resolvidas pela própria ciência.

O judeu *alemão,* em particular, sofre da geral carência de emancipação política e do acentuado cristianismo do Estado. Mas, na acepção de Bauer, a questão judaica tem um significado geral, independente das condições especificamente alemãs. É o problema da relação entre religião e Estado, da *contradição entre preconceito religioso e emancipação política.* A emancipação da religião põe-se como condição, quer ao judeu que aspira à emancipação política, quer ao Estado que o deveria emancipar e emancipar-se a si próprio.

«Muito bem – diz-se (e o judeu assim afirma) –, mas o judeu não deve ser emancipado por ser judeu, em virtude de possuir um excelente princípio humano e universal de moralidade; o *judeu* deve antes retirar-se para trás do cidadão e ser um *cidadão,* embora seja e deseje permanecer judeu. Por outras palavras, é e permanece *judeu,* embora seja um *cidadão* e viva numa condição humana universal: a sua natureza judaica e restrita acaba sempre por triunfar das suas obrigações humanas e políticas. O *preconceito*

persiste, apesar de superado por princípios *gerais.* Se permanece, sobrepujará assim antes tudo o mais.» «Só em sentido sofisticado, segundo a aparência, poderá o judeu, na vida política, permanecer judeu. Por conseguinte, se quisesse ficar judeu, a simples aparência converter-se-ia no essencial e venceria; por outras palavras, a sua *vida no Estado* reduzir-se-ia a uma aparência ou a uma excepção momentânea ao essencial e à regra»[2].

Vejamos igualmente como Bauer estabelece a função do Estado.

«A França – diz – forneceu-nos recentemente[3] , em conexão com a questão judaica – e, portanto, com todas as outras questões *políticas* [desde a revolução de Julho]* –, o espectáculo de uma vida que é livre, mas que anula a sua liberdade pela lei, declarando-a assim como pura aparência, e que, por outro lado, nega pelos actos a sua lei livre[4].

«Na França, a liberdade universal não é ainda lei, e a *questão judaica também ainda não está resolvida,* porque a liberdade legal, isto é, a igualdade de todos os cidadãos, surge coarctada na vida, por enquanto dominada e fragmentada por privilégios religiosos, e porque a falta de liberdade da vida influencia a lei, obrigando-a a sancionar a divisão dos cidadãos, que em si são livres, em opressores e oprimidos[5].

Quando é que, então, a questão judaica será resolvida na França?

«O judeu deixaria realmente de ser judeu se, por exemplo, através do seu código religioso, não aceitasse ser impedido do cumprimento dos deveres para com o Estado e para com os concidadãos; se assistisse e participasse, ao sábado, nos assuntos públicos da Câmara de Deputados. Além disso, seria necessário abolir todos os *privilégios religiosos,* incluindo o monopólio de uma Igreja privi-

[2] Bauer, «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden». *Einundzwanzig Bogen,* p. 57. O sublinhado é de Marx.

[3] Câmara de Deputados. Debate de 26 de Dezembro, 1840. – Adenda de Marx.

[4] Bauer, *Die Judenfrage*, p. 64.

[5] *Ibid.*, p. 65.

legiada. Se, depois, alguns ou muitos ou *até a esmagadora maioria se sentissem obrigados a cumprir os deveres religiosos,* tal cumprimento *ser-lhes-ia* permitido como *assunto* absolutamente privado[6] «Toda a religião cessa a partir do momento em que já não existe uma religião privilegiada. Retire-se à religião o poder de excomungar e deixará de existir[7]. «Mr. Martin du Nord viu na sugestão para se abolir da lei toda a menção do Domingo uma proposta para declarar que o cristianismo deixara de existir. Com igual direito (e o direito encontra-se bem fundado), a declaração de que a lei do sábado já não é obrigatória para o judeu equivaleria a proclamar o fim do judaísmo[8] .

Bauer, por um lado, deseja que o judeu renuncie ao judaísmo e que o homem em geral abandone a religião, a fim de se emancipar *como cidadão.* Por outro, pensa – e com necessidade lógica – que a *abolição política* da religião constitui a abolição de toda a religião. O Estado que pressupõe a religião não é ainda um Estado verdadeiro ou real. «Sem dúvida, a ideia religiosa proporciona ao Estado algumas garantias. Mas a que Estado? *A que espécie de Estado?*[9]., p. 97.

Salienta-se aqui a formulação *unilateral* da questão judaica.

Não bastava perguntar: quem deve emancipar? Quem terá de ser emancipado? A crítica teria ainda de fazer uma terceira pergunta: *que espécie de emancipação* está em jogo? Que condições se fundam na essência da emancipação que se procura? A crítica da própria *emancipação política* era apenas a crítica final da questão judaica e da sua dissolução na *«geral questão da época».*

Por não formular o problema a este nível, Bauer cai em contradições. Estabelece condições que não se baseiam na natureza da emancipação política. Levanta questões que a sua tarefa não contém e resolve problemas que deixam sem resposta a sua questão.

[6] *Loc. cit.*
[7] Bauer, *Die Judenfrage,* p. 66.
[8] *Ibid.*, p. 71.
[9] *Ibid*

Quando, a respeito dos que se opunham à emancipação judaica, afirma: «O seu erro consistiu apenas em pressupor que o Estado cristão era o único verdadeiro e que não tinha de se submeter à mesma crítica que o judaísmo[10] – vemos o engano de Bauer no facto de só submeter à crítica o «Estado cristão» e não o «Estado como tal», de não examinar *a relação entre emancipação política e emancipação humana,* portanto, de pôr condições que só se explicam pela confusão acrítica da emancipação política c da emancipação humana universal. Bauer pergunta aos judeus: Tereis vós, do vosso ponto de vista, o direito de pedir a *emancipação política*? Nós fazemos a pergunta oposta: do ponto de vista da emancipação *política,* existirá o direito de exigir ao judeu o abandono do judaísmo, ao homem a abolição da religião?

A questão judaica recebe uma formulação diferente conforme o Estado em que o judeu se encontra. Na Alemanha, onde não existe nenhum Estado político, nenhum Estado como tal, a questão judaica é puramente *teológica.* O judeu encontra-se em oposição *religiosa* ao Estado, que proclama o cristianismo como seu fundamento. Semelhante Estado é teológico, *ex professo.* A crítica é aqui crítica da teologia; crítica bivalente, crítica da teologia cristã e da teologia judaica. Movemo-nos sempre no domínio da teologia, por muito *criticamente* que nos *movamos.*

Na França, no Estado *constitucional,* a questão judaica é uma questão de constitucionalismo, de *insuficiência de emancipação política.* Porque aqui se mantém a *aparência* de uma religião de Estado, embora só numa insignificante e contraditória fórmula, na fórmula de uma *religião da maioria,* a relação dos judeus ao Estado retém igualmente a aparência de uma oposição religiosa, teológica.

Só nos Estados livres da América do Norte – pelo menos em alguns deles – é que a questão judaica perde o significado *teológico* e se torna uma questão verdadeiramente *secular.* Só onde o Estado político existe na sua forma plenamente desenvolvida é que a relação do judeu, do homem religioso em geral, ao Estado polí-

[10] Bauer, *Die Judenfrage*, p. 3.

tico pode surgir na sua especificidade, na sua pureza. A crítica de tal relação deixa de ser teológica, logo que o Estado cessa de manter uma atitude *teológica* perante a religião, quer dizer, quando se comporta como Estado, ou seja, *de forma política.* A crítica torna-se então *crítica do Estado político.* Neste pomo, onde a questão deixa de ser *teológica,* a crítica de Bauer deixa também de ser crítica.

«Nos Estados Unidos, não há nem religião de Estado ou religião dita da maioria, nem o predomínio de uma religião sobre outra. O Estado é alheio a todos os cultos[11] .» Há até alguns Estados na América do Norte em que «a constituição não impõe as crenças e a prática religiosa como condição de privilégios[12] . E, todavia, «ninguém nos Estados Unidos acredita que um homem sem religião possa ser honesto[13]. E a América do Norte é, acima de tudo, o país da religiosidade, como em uníssono asseguram Beaumont[14], Tocqueville [15] e o inglês Hamilton[16] . No entanto, os Estados da América do Norte apenas servem de exemplo. A questão é: qual a relação entre *total* emancipação política e religião? Se mesmo no país da plena emancipação política descobrimos que a religião não só continua a *existir,* mas é *viçosa* e *cheia de vigor,* é sinal de que a existência da religião não se opõe de modo algum à perfeição do Estado. Mas, uma vez que a existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na *natureza* do próprio Estado. A religião já não surge como a *base,* mas como a *manifestação* da insuficiência secular. Explicamos, pois, os constrangimentos religiosos so-

[11] Gustave de Beaumont, *Marie ou l'esclavage aux États-Unis,* , Bruxelas, 1835, 2 vols., II, p. 207. Marx menciona outra edição, Paris, 1835.

[12] *Ibid.*, p. 216. Beaumont refere-se, de facto, a *todos os Estados da América do Norte.*

[13] *Ibid.*, p. 217.

[14] G. de Beaumont, *op. cit.*

[15] A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*

[16] Tomas Hamilton, *Men and Manners in North America*, Edimburgo, 1833, 2 vols. Marx cita a tradução alemã, Mannheim, 1834.

bre os cidadãos livres a partir dos seus constrangimentos seculares. Não afirmamos que devem transcender a sua estreiteza religiosa a fim de se libertarem das limitações seculares. Asserimos que ultrapassarão a sua estreiteza religiosa, logo que tiverem superado as limitações seculares. Não transformamos as questões seculares em questões teológicas; transformamos as questões teológicas em seculares. A história dissolveu-se na superstição ao longo de muito tempo; nós agora reduzimos a superstição à história. A questão da *relação entre emancipação política e religião* torna-se para nós o problema da *relação entre emancipação política e emancipação humana.* Criticamos as imperfeições religiosas do Estado político por meio da crítica do Estado político na sua construção *secular,* sem prestar atenção às suas deficiências religiosas. Exprimimos em termos humanos a contradição entre o Estado e uma *religião* determinada, por exemplo o *judaísmo,* revelando a contradição entre o Estado e elementos *seculares particulares,* entre o Estado e a *religião em geral,* entre o Estado e os seus *pressupostos* gerais.

A emancipação *política* do judeu, do cristão – do homem *religioso* em geral – é a *emancipação do Estado* em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à *religião* em geral. O Estado emancipa-se da religião à sua maneira, segundo o modo que corresponde a sua própria natureza, libertando-se da *religião de Estado;* ou seja, ao não reconhecer, como Estado, religião alguma e ao afirmar-se pura e simplesmente como Estado. A emancipação *política* da religião não é a emancipação integral, sem contradições, da religião porque a emancipação política não é a forma plena, livre de contradições, da emancipação *humana.*

Os limites da emancipação política surgem imediatamente no facto de o *Estado* se poder libertar de um constrangimento, sem que o homem se encontre *realmente* liberto; de o Estado conseguir ser um *Estado livre,* sem que o homem seja um *homem livre.* O próprio Bauer admite tacitamente este raciocínio quando faz depender a emancipação política da seguinte condição: «Seria ainda necessário abolir todos os privilégios religiosos, incluindo o mo-

nopólio de uma Igreja privilegiada. Se, depois, alguns ou muitos ou até *a imensa maioria se sentissem obrigados a cumprir os deveres religiosos,* tal cumprimento ser-lhes-ia permitido como *assunto inteiramente privado.»* O Estado pode assim ter-se emancipado da religião, embora *a imensa maioria* continue a ser religiosa. E a imensa maioria não deixa de ser religiosa pelo facto de o ser *na intimidade.*

A atitude do Estado, especialmente do *Estado livre,* a respeito da religião é apenas a atitude perante a religião dos *homens* que compõem o Estado. Donde se depreende que o homem se liberta de um constrangimento *através do Estado, politicamente,* ao transcender as suas limitações, em contradição consigo mesmo e de modo *abstracto, estreito e parcial.* Além disso, ao emancipar-se *politicamente,* o homem emancipa-se de *modo oblíquo,* por meio de um intermediário, por mais *necessário* que tal intermediário seja. Por fim, mesmo quando se declara ateu através da mediação do Estado, isto é, ao proclamar que o Estado é ateu, encontra-se ainda implicado na religião, porque só se reconhece a si mesmo por via indirecta, através de um intermediário. A religião é apenas o reconhecimento do homem de maneira indirecta; quer dizer, através de um *intermediário.* O Estado é o intermediário entre o homem e a liberdade humana. Assim como Cristo é o mediador a quem o homem atribui toda a sua divindade e todo o seu constrangimento *religioso,* assim o Estado constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua *liberdade humana.*

A elevação *política* do homem acima da religião compartilha todas as carências e todos os méritos da elevação política em geral. Por exemplo, o Estado como Estado abole a *propriedade privada* (isto é, o homem, de modo *político,* decreta a *abolição* da propriedade privada), ao abolir o *censo* para a elegibilidade activa e passiva, como aconteceu em muitos Estados da América do Norte. *Hamilton* interpreta este facto de modo inteiramente correcto sob o ponto de vista político: *As massas obtiveram uma vitória sobre*

os detentores da propriedade e sobre a riqueza financeira[17]. Não estará a propriedade privada idealmente abolida quando o não proprietário se tornou legislador do detentor da propriedade? O *censo* é a última forma política em que se reconhece a propriedade privada.

Mas a supressão política da propriedade privada não abole tão-só a propriedade privada; pressupõe de facto a sua existência. O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por *nascimento, posição social, educação* e *profissão,* ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções *não políticas;* ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é *igual* parceiro na soberania popular e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão *actuem à sua* maneira, isto é, como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza *particular.* Longe de abolir estas diferenças *efectivas,* ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como *Estado político* e revela a sua *universalidade* apenas em oposição a tais elementos. Por conseguinte, *Hegel* define muito bem a relação do *Estado político* à religião, quando afirma: «Para que o Estado surja como a *realidade ética autoconsciente* do espírito, é essencial que ele se distinga das formas de autoridade e de fé. Mas tal distinção só emerge na medida em que há *divisões* no interior da própria esfera eclesiástica. Só assim é que o Estado, por cima das igrejas *particulares,* alcançou *a universalidade* do pensamento - o principio da sua forma – e a traz à existência[18]. » Não há dúvida! Só assim, *por cima* dos elementos *particulares,* é que o Estado se constitui como universalidade.

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, *a vida genérica*[19] do homem em *oposição* à sua vida material. Todos os pres-

[17] Hamilton, *op. cit.*, I, pp. 288, 306, 309.

[18] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, I., Aufgabe, 1821, p. 346.

[19] Os termos *vida genérica (Gattungsleben)* e *ser genérico (Gattungswesen)* procedem de Feuerbach. Este, no capítulo I de *Das Wesen des Christentums* (*A*

supostos da vida egoísta continuam a existir na *sociedade civil, fora* da esfera política, como propriedade da sociedade civil. Onde o Estado político alcançou o pleno desenvolvimento, o homem leva uma dupla existência – celeste e terrestre, não só no pensamento, na consciência, mas também na *realidade,* na *vida*. Vive na *comunidade política,* em cujo seio é considerado como *ser comunitário,* e na *sociedade civil,* onde age como simples *indivíduo privado,* tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete de poderes estranhos. O Estado político, em relação à sociedade civil, é justamente tão espiritual quanto o céu em relação à terra. Persiste em idêntica oposição à sociedade civil, vence-a, tal como a religião supera a estreiteza do mundo profano; isto é, tem sempre de reconhecê-la de novo, de restabelecê-la, de permitir que por ela seja dominado. O homem, na sua realidade *mais íntima,* na sociedade civil, é um ser profano. Precisamente aqui, onde aparece a si mesmo e aos outros como indivíduo real, surge como fenómeno *ilusório.* Em contrapartida, no Estado, onde é olhado como ser genérico, o homem é o membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado da sua vida real individual, dotado de universalidade irreal.

O conflito em que o homem, enquanto adepto de uma religião *particular,* se vê envolvido com a sua qualidade da cidadania e com os outros homens enquanto membros da comunidade, reduz-se ao cisma *secular* entre o Estado *político* e a *sociedade civil.* Para o homem como *bourgeois*[20] , «a vida no Estado é apenas aparência ou uma excepção fugaz ao normal e ao essencial». É verdade que o

Essência do Cristianismo), Leipzig, 1841, discute a natureza do homem, que se distingue dos animais por um tipo específico de consciência. Diz esta respeito não só ao indivíduo em si mesmo, mas também enquanto membro da espécie humana, apreendendo assim uma "essência" que é idêntica em si e nos outros homens. A capacidade de conceber a «espécie» é, para Feuerbach, o elemento racional básico («A ciência é a consciência da espécie.») – Marx, no entanto, serve-se da «consciência genérica» sobretudo para definir o ser humano como «ser genérico», isto é, como ser *social.*

[20] Como membro da sociedade civil.

bourgeois, tal como o judeu, participa na vida política só de modo sofístico, tal como o *citoyen*[21] só sofisticamente é judeu ou *bourgeois*. Mas a sofisticação não é pessoal. É a *sofisticação do próprio Estado político.* A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão.* A contradição em que o homem religioso se encontra com o homem político é igual à contradição em que o *bourgeois* se vê com o *citoyen* e o membro da sociedade civil com a sua *política pele de leão.*

Esta oposição secular a que se reduz a questão judaica – a relação entre o Estado político e os seus pressupostos, quer estes sejam elementos materiais como a propriedade privada, etc., quer elementos espirituais como a cultura ou a religião, conflito entre o *interesse geral* e o *interesse privado,* a cisão entre o Estado *político* e a *sociedade civil* – estas contradições profanas deixa-as Bauer intactas, ao dirigir a polémica contra a sua expressão *religiosa.* «É precisamente esta base – quer dizer, as necessidades que asseguram a existência da so*ciedade civil* e *garantem a sua indispensabilidade* – que expõe a sua existência a contínuo perigo, mantém nela um elemento de incerteza, produz esta mistura de riqueza e pobreza, de prosperidade e miséria em permanente transformação e, acima de tudo, gera a mudança[22] .

Compare-se toda a secção intitulada «Sociedade civil[23] , que segue de perto as características distintivas da filosofia do direito de Hegel. A sociedade civil, na sua oposição ao Estado político, julga-se necessária porque também o Estado político se admite como indispensável.

A emancipação *política* representa, sem dúvida, um grande progresso. Não constitui, porém, a forma final de emancipação humana, antes é a forma final de emancipação humana *dentro* da

[21] O indivíduo com direitos políticos.
[22] Bauer, *Die Judenfrage,* p. 8.
[23] *Ibid.*, pp. 8-9.

ordem mundana até agora existente. Nem vale a pena dizer que estamos aqui a falar da emancipação real, prática.

O homem emancipa-se *politicamente* da religião, ao bani-la do direito público para o direito privado. A religião já não é o espírito do *Estado,* em que o homem se comporta, embora de maneira limitada e numa forma e esfera particular, como ser genérico, em comunidade com os outros homens. Tornou-se o espírito da *sociedade civil,* da esfera do egoísmo e do *bellum omnium contra omnes.* Já não constitui a essência da *comunidade,* mas a essência da *diferenciação.* Tornou-se no que era *originalmente,* expressão da *separação* do homem da sua *comunidade,* de si mesmo e dos outros homens. É agora apenas a confissão abstracta da loucura individual, da *fantasia privada,* do capricho. A infinita fragmentação da religião na América do Norte, por exemplo, já *externamente* lhe confere a forma de assunto estritamente privado. Foi relegada para o número dos interesses privados e banida da vida da comunidade enquanto tal. Mas ninguém deve iludir-se quanto aos limites da emancipação política. A cisão do homem em *pessoa pública* e *pessoa privada,* o *deslocamento* da religião do Estado para a sociedade civil, não é uma fase, mas a *consumação* da emancipação política. Desta maneira, a emancipação política não abole, nem sequer procura abolir, a religiosidade *real* do homem.

A *desintegração* do homem em judeu e cidadão, protestante e cidadão, homem religioso e cidadão, não é uma fraude praticada *contra* o sistema político, nem sequer um subterfúgio da emancipação política. É a *própria emancipação política,* o modo *político* de se emancipar da religião. Sem dúvida, nos períodos em que o Estado político enquanto tal nasce violentamente na sociedade civil, em que a autolibertação humana se procura realizar sob a forma da emancipação política, o Estado pode e deve prosseguir na *abolição e na destruição da religião*; mas só da maneira como realiza a abolição da propriedade privada, pela declaração de um máximo, por confiscação ou por taxação progressiva, ou da maneira como decide abolir a vida, por meio da *guilhotina.* Nos momen-

tos da sua especial autoconsciência, a vida política procura abafar os próprios pressupostos – a sociedade civil e os seus elementos – e estabelecer-se como a genuína e harmoniosa vida genérica do homem. Mas só conseguirá isso mediante a contradição *violenta* com as próprias contradições de existência, declarando a revolução como *permanente.* Por isso, o drama político termina necessariamente com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade civil, tal como a guerra termina com a paz.

De facto, o Estado cristão aperfeiçoado não é o chamado Estado *cristão* que admite o cristianismo como sua base, como religião de Estado, adoptando portanto uma atitude de exclusão perante as outras religiões; é antes o Estado *ateu,* o Estado *democrático,* o Estado que relega a religião para o meio dos outros elementos da sociedade civil. O Estado que ainda é *teológico,* que ainda professa oficialmente o credo cristão e que ainda não ousa declarar-se como *Estado,* não conseguiu expressar em forma *secular, humana,* na sua *realidade* como Estado, a base humana de que o cristianismo constitui a expressão extática. O chamado Estado cristão é simplesmente o *não-Estado;* porque não é o cristianismo como religião, mas só o *fundo humano* da religião cristã que se pode realizar em criações verdadeiramente humanas.

O chamado Estado cristão é a negação cristã do Estado, mas não a realização política do cristianismo. O Estado, que professa o cristianismo como religião, não a professa de forma política, porque mantém ainda uma atitude religiosa a respeito da religião. Por outras palavras, semelhante Estado não é a *genuína realização* da base humana da religião, uma vez que anda estimula a *ambiguidade,* a forma *imaginária* deste cerne humano. O chamado Estado cristão é o Estado *imperfeito,* ao qual a religião cristã serve de *suplemento* e de *santificação* da própria imperfeição. A religião torna-se assim forçosamente um dos seus *meios;* e ele é o Estado da *hipocrisia.* Há uma grande diferença entre dizer: (i) que o Estado *perfeito,* em virtude de uma deficiência na *natureza* geral do

Estado, considera a religião como um dos seus *pressupostos,* ou (ii) que o Estado *imperfeito,* devido a uma deficiência na sua *existência particular* como Estado imperfeito, declara a religião como sua *base.* No último caso, a religião torna-se *política imperfeita.* No primeiro, a própria imperfeição da *política* aperfeiçoada revela-se na religião. O chamado Estado cristão precisa da religião cristã a fim de se realizar *como Estado.* O Estado democrático, o Estado real, não necessita da religião para a sua consumação política. Pelo contrário, pode dispensar a religião, porque a base humana da religião se realiza nele de modo profano. O chamado Estado cristão, por outro lado, tem uma atitude política perante a religião e uma atitude religiosa em face da política. Ao reduzir as formas do Estado a uma aparência reduz a aparência igualmente a religião.

De modo a esclarecer ainda mais esta contradição, examinaremos o modelo de Bauer do Estado cristão, modelo que é extraído do seu estudo sobre o Estado germano-cristão.

«Muito recentemente – diz Bauer –, para demonstrar a *impossibilidade* ou a *não-existência* de um Estado cristão, citaram-se com frequência as passagens do Evangelho com as quais o Estado *não se conforma e não pode conformar-se a não ser que deseje destruir-se por completo.*» «Mas a questão não se põe assim com tanta facilidade. Que é que exigem essas passagens do Evangelho? A renúncia sobrenatural, a submissão à autoridade da revelação, a recusa do Estado, a abolição das condições profanas. Mas o Estado cristão exige e cumpre todas estas coisas. Assimilou o *espírito evangélico,* e se não o reproduz exactamente nos termos que o Evangelho utiliza é apenas porque exprime este espírito em formas políticas, em formas tiradas do sistema político e deste mundo, mas que, no renascimento religioso a que têm de se sujeitar, ficam reduzidas a meras aparências. Afasta-se do Estado e, para a sua realização, serve-se das instituições políticas[24].

Bauer prossegue, demonstrando como o povo do Estado cristão é apenas um não-povo, já sem vontade própria; mas possui

[24] Bauer, *Die Judenfrage*, p. 55.

a sua verdadeira existência no chefe a que se submete, o qual, pela origem e natureza, lhe surge como estranho, já que foi imposto por Deus, sem qualquer participação do povo. As leis de semelhante nação não constituem obra sua, mas são revelações directas. O chefe supremo, nas suas relações com o povo concreto, com as massas, exige intermediários privilegiados; e estas massas desintegram-se numa multidão de esferas particulares, formadas e determinadas ao acaso, diferenciadas uma das outras pelos respectivos interesses, paixões e preconceitos específicos, adquirindo como privilégio a permissão de mutuamente se isolarem, etc.[25]

Diz o próprio Bauer: «A política não será política, se for reduzida à religião, como também o limpar frigideiras não será trabalho doméstico ordinário, se se considerar como assunto religioso[26]. Mas no Estado germano-cristão a religião é «questão doméstica», tal como os «assuntos domésticos» são religião. No Estado germano-cristão, o poder da religião é a religião do poder.

A separação entre o «espírito do Evangelho» e a «letra do Evangelho» é um acto *irreligioso*. O Estado que exprime o Evangelho na letra da política, ou em qualquer outra letra diferente da do Espírito Santo, comete sacrilégio, se não aos olhos dos homens, pelo menos aos olhos da própria religião. O Estado que admite a *Bíblia* como sua *Carta* e o cristianismo como sua regra suprema deve avaliar-se pelas *palavras* da Bíblia, já que a linguagem da Bíblia é sagrada. Tal Estado, como também o *refugo humano* em que se baseia, vê-se envolvido em penosa contradição, que é insolúvel do ponto de vista da consciência religiosa, ao referir-se às palavras do Evangelho «com as quais *não se conforma e não pode conformar-se a não ser que deseje destruir-se por completo como Estado»*. E por que razão não deseja a própria destruição? Nem o Estado nem os outros conseguem responder. Perante a sua própria consciência, o Estado cristão oficial é um «dever-ser», cuja realização é impossível. Não pode afirmar a *realidade* da própria existência

[25] *Ibid.*, p. 56.
[26] *Ibid.*,p. 108.

sem mentir a si mesmo e, portanto, permanece sempre a seus olhos como objecto de dúvida, como objecto incerto e problemático. A crítica encontra-se, pois, no pleno direito de compelir o Estado, que se baseia na Bíblia, para uma total desordem de consciência em que já não distinga se ele é *ilusão* ou *realidade;* em que a infâmia dos seus objectivos *profanos* (aos quais a religião serve de manto) entre em conflito insolúvel com a probidade da sua consciência *religiosa* (para a qual a religião surge como a meta do mundo). Este Estado só conseguirá esquivar-se à angústia interior, transformando-se em *lacaio* da Igreja Católica. Perante esta, que declara o poder secular como uma das corporações ao seu serviço, o Estado é impotente; igualmente impotente é o poder *secular* que pretende ser a regra do espírito religioso.

O que prevalece no chamado Estado cristão não é o *homem,* mas a *alienação.* O único homem que conta – o *Rei* – encontra-se especificamente diferenciado dos outros homens e surge ainda como ser religioso directamente ligado ao céu e a Deus. As relações aqui existentes são ainda relações de *fé.* O espírito religioso não se encontra por enquanto realmente secularizado.

Mas o espírito religioso não pode *realmente* secularizar-se. Pois, não é ele a simples forma *não secular* de um estádio evolutivo do espírito humano? O espírito religioso só pode realizar-se, se o estádio evolutivo do espírito humano, de que ele é a expressão religiosa, se manifestar e constituir na sua forma *secular.* É o que acontece no Estado *democrático.* A base deste Estado não é o cristianismo, mas a *base humana* do cristianismo. A religião permanece como a consciência ideal, não secular, dos seus membros, porque é a forma ideal do *estádio evolutivo humano* que nele se alcançou.

Os membros do Estado político são religiosos por causa do dualismo entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade civil c a vida política. São religiosos no sentido de que o homem trata a vida política, distante da vida individual, como se fosse a sua verdadeira vida; e na medida em que a religião é aqui o espírito da sociedade civil, a expressão da separação e da alienação

do homem em relação ao homem. A democracia política é cristã no sentido de que o homem, não só um homem, mas todo o homem, é nela considerado como ser soberano e ser supremo; mas é o homem ignorante, insociável, o homem tal como é na sua existência fortuita, o homem como foi corrompido, perdido para sí mesmo, alienado, sujeito ao domínio das condições e elementos inumanos, por toda a organização da nossa sociedade – numa palavra, o homem que ainda não surge como *real* ser genérico. A criação da fantasia, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem – mas do homem como ser alienado distinto do homem real – é, na democracia, realidade tangível e presente, máxima secular.

Na democracia aperfeiçoada, a consciência religiosa e teológica aparece a si mesma como mais religiosa e teológica pelo facto de aparentemente não possuir significado político ou objectivos terrestres, de ser assunto de coração retirado do mundo, expressão dos límites do entendimento, produto da arbitrariedade e da fantasia, verdadeira vida no além. O cristianismo atinge aqui a expressão *prática* do seu significado religioso universal, porque as mais variadas visões do mundo se reúnem na forma do cristianismo e, ainda mais, porque o cristianismo não pede a ninguém que professe o cristianismo, mas apenas que tenha qualquer espécie de religião (ver Beaumont, *op. cit.).* A consciência religiosa prolifera na riqueza da contradição e da diversidade religiosas.

Mostrámos, portanto, que a emancipação política da religião deixa permanecer a religião na existência, embora já não se trate de uma religião privilegiada. A contradição em que o adepto de uma religião particular se encontra quanto à sua cidadania é apenas *uma parte* da universal *contradição secular entre o Estado político e a sociedade civil.* A consumação do Estado é o Estado que se reconhece simplesmente como Estado e abstrai da religião dos seus membros. A emancipação do Estado a respeito da religião não é a emancipação do homem real quanto à religião.

Não dizemos, pois, aos judeus como Bauer: não podeis emancipar-vos politicamente sem de todo vos emancipardes do judaísmo. Di-

zemos antes: porque podeis emancipar-vos politicamente, sem renunciar por completo e de modo absoluto ao judaísmo, é que a *emancipação política* em si não é a emancipação *humana.* Se desejais emancipar-vos politicamente, sem humanamente vos emancipardes, a inadequação e a contradição não reside de todo em vós, mas na *natureza* e na *categoria* da emancipação política. Se vos preocupais com esta categoria, compartilhais o constrangimento geral. Assim como o Estado *evangeliza* quando, embora seja Estado, adopta uma atitude cristã a respeito dos judeus, também o judeu *actua politicamente* quando, embora judeu, pede direitos civis.

Mas se o homem, embora judeu, pode ser politicamente emancipado e obter direitos civis, poderá ele exigir e alcançar os chamados *direitos do homem*? Bauer diz que não. «A questão é se o judeu como tal, isto é, o judeu que confessa estar constrangido pela sua própria natureza a viver eternamente separado dos outros, será capaz de adquirir e conceder aos outros os *direitos universais do homem*.»

«A ideia dos direitos do homem só foi descoberta no mundo cristão, no último século. Não é uma ideia inata ao homem; pelo contrário, foi conquistada na luta contra as tradições históricas em que o homem, até agora, foi educado. Por conseguinte, os direitos do homem também não são nenhum dom da natureza, nenhum dote da história passada, mas o prémio da luta contra o acidente do nascimento e contra os privilégios que a história até agora transmitiu de geração a geração. Constituem resultados da cultura e só pode possuí-los quem os mereceu e ganhou.»

«Poderá o judeu apossar-se realmente deles? Enquanto permanecer judeu, a natureza limitada que dele faz um judeu prevalecerá sobre a natureza humana que, enquanto homem, o associaria aos outros homens; e isolá-lo-á de todo aquele que não é judeu. Declara assim, por esta separação, que a natureza particular que dele faz um judeu constitui a sua verdadeira e suprema

natureza, perante a qual a própria natureza humana se deve apagar.»

«De modo análogo, o cristão enquanto tal não pode garantir os direitos do homem[27].

Segundo Bauer, o homem vê-se forçado a sacrificar o *«privilégio da fé»* a fim de adquirir os direitos gerais do homem. Consideremos, por um momento, os chamados direitos do homem; examinemo-los na sua forma autêntica, na forma que possuem entre aqueles que os *descobriram*, os Norte-Americanos e os Franceses! Os direitos do homem são, em parte, direitos *políticos,* que só podem exercer-se quando se é membro de uma comunidade. O seu conteúdo é a *participação* na vida da *comunidade,* na vida *política* da comunidade, na *vida do Estado.* Integram-se na categoria de *liberdade política,* de *direitos civis* que, como vimos, não pressupõem de nenhum modo a abolição consistente e positiva da religião; nem portanto do judaísmo. Fica ainda por considerar a outra parte, a saber, os *droits de l'homme* enquanto distintos dos *droits du citoyen.*

Entre eles, encontra-se a liberdade de consciência, o direito de praticar a religião que se escolher. O *privilégio da fé* é expressamente reconhecido, ou como um *direito do homem,* ou como consequência de um direito do homem, isto é, a liberdade.

Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, 1781, Artigo 10: «Ninguém deve ser perturbado em virtude das suas opiniões, mesmo religiosas.» Na secção I da Const. de 1791 garante-se, como um dos direitos do homem, «a liberdade de cada qual para praticar o *culto religioso* a que adere».

A *Declaração dos Direitos do Homem,* etc., 1793, enumera entre os direitos do homem (Artigo 7): «O livre exercício do culto». Mais ainda, afirma-se até, a propósito do direito de exprimir ideias e opiniões, realizar encontros e praticar uma religião, que: «A necessidade de enunciar estes *direitos* pressupõe ou a existência ou

[27] Bauer, *Die Judenfrage,* pp. 19-20.

a recente memória do despotismo.» Compare-se a Constituição de 1795, Secção XIV, Artigo 354.

Constituição da Pensilvânia, Artigo 9, parágrafo 3: «Todos os homens receberam da natureza o imprescritível *direito* de venerar o Omnipotente segundo os ditames da sua consciência, e ninguém pode legalmente ser compelido a seguir, estabelecer ou apoiar contra a própria vontade qualquer religião ou culto religioso. Nenhuma autoridade humana pode, em quaisquer circunstâncias, interferir em matéria de consciência ou dominar as forças da alma.»

Constituição do New Hampshire, Artigos 5 e 6: «Entre os direitos naturais, alguns são por natureza inalienáveis, já que nada os pode substituir. Estão entre eles os *direitos* de consciência[28].

A incompatibilidade entre a religião e os direitos do homem encontra-se tão pouco manifesta no conceito dos direitos do homem que o *direito de ser religioso,* segundo o costume de cada qual, e de praticar o culto da sua religião particular, aparece entre eles expressamente incluído. O privilégio da fé é um *direito universal do homem.*

Há que distinguir entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. Quem é este *homme* distinto do *citoyen?* Só pode ser o *membro da sociedade civil.* Porque é que ao membro da sociedade civil lhe chamam «homem», simplesmente homem, e porque é que os seus direitos recebem o nome de *«direitos do homem»*? Como se explicará semelhante facto? Pela relação entre o Estado político e a sociedade civil, pela natureza da emancipação política.

Constatemos, em primeiro lugar, o facto de que os chamados *direitos do homem,* enquanto distintos dos *direitos do cidadão,* constituem apenas os direitos de um *membro da sociedade civil,* isto é, do homem egoísta, do homem separado dos outros homens e da comunidade. A constituição mais radical, de 1793, declara: «Art. 2. Estes direitos, etc. [os direitos naturais e imprescritíveis] são: *igualdade, liberdade, segurança, propriedade.*»

Em que é que consiste a liberdade?

[28] Beaumont, *op. cit.*, II, pp. 206-7.

Artigo 6: «A liberdade é o poder que o homem tem de fazer tudo o que não prejudique os direitos dos outros», ou segundo a Declaração dos Direitos do Homem de 1791: «A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudique outrem.»

Por conseguinte, a liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros. Os limites dentro dos quais cada um pode actuar sem prejudicar os outros são determinados pela lei, tal como a fronteira entre dois campos é assinalada por uma estaca. Trata-se da liberdade do homem enquanto mónada isolada, retirado para o interior de si mesmo. Por que motivo – segundo Bauer – é o judeu incapaz de adquirir os direitos do homem? «Enquanto permanecer judeu, a natureza limitada que dele faz um judeu prevalecerá sobre a natureza humana que, enquanto homem, o associaria aos outros homens; e isolá-lo-á de todo aquele que não é judeu.» Mas a liberdade como direito do homem não se funda nas relações entre homem e homem, mas antes na separação do homem a respeito do homem. É o *direito* de tal separação, o *direito* do indivíduo *circunscrito,* fechado em si mesmo.

A aplicação prática do direito humano de liberdade é o direito da *propriedade privada.* Em que consiste o direito da propriedade privada?

Artigo 16 (Constituição de 1793): «O direito da *propriedade* é o que pertence a cada cidadão de desfrutar e de dispor *como quiser* dos seus bens e rendimentos, dos frutos do próprio trabalho e diligência.»

O direito humano da propriedade privada é, portanto, o direito de fruir da própria fortuna e de dela dispor como se quiser, sem atenção aos outros homens, independentemente da sociedade. É o direito do interesse pessoal. Esta liberdade individual e a respectiva aplicação formam a base da sociedade civil. Leva cada homem a ver nos outros homens, não a *realização,* mas a *limitação* da sua própria liberdade. Afirma acima de tudo o direito de «desfrutar e dispor *como se quiser* dos seus bens e rendimentos, dos frutos do próprio trabalho e diligência».

Restam ainda os outros direitos do homem, a igualdade e a segurança.

A «igualdade» não tem aqui significado político. É apenas o igual direito à liberdade, como antes foi definido; a saber, todo o homem é igualmente considerado como mónada auto-suficiente. A Constituição de 1795 define o conceito desta igualdade, segundo o seu sentido:

Artigo 3 (Constituição de 1795): «A igualdade consiste no facto de que a lei é igual para todos, quer ela proteja ou puna.»

E a segurança?

Artigo 8 (Constituição de 1793): «A segurança consiste na protecção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a preservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade.»

A *segurança* constitui o supremo conceito social da sociedade civil, o conceito da *polícia.* Toda a sociedade existe unicamente para garantir a cada um dos seus membros a preservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade. É neste sentido que Hegel chama à sociedade civil «o estado de necessidade e de razão».

O conceito de segurança não chega para elevar a sociedade civil acima do próprio egoísmo. A segurança surge antes como a *garantia* do seu egoísmo.

Assim, nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade civil; quer dizer, enquanto indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal. O homem está longe de, nos direitos do homem, ser considerado como um ser genérico; pelo contrário, a própria vida genérica – a sociedade – surge como sistema externo ao indivíduo, como limitação da sua independência original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas.

É já enigmático que uma nação, que começara precisamente a libertar-se, a eliminar todas as barreiras entre as diferentes secções da população e a estabelecer uma comunidade política, tenha de proclamar solenemente *(Declaração* de 1791) os direitos do homem egoísta, separado dos outros homens e da comunidade, e tenha de renovar semelhante proclamação num momento em que só a mais heróica dedicação pode salvar a nação (e, por conseguinte, a isso é chamada com urgência), num momento em que o sacrifício de todos os interesses da sociedade civil é elevado a ordem do dia e o egoísmo deve ser castigado como crime. *(Declaração dos Direitos do Homem,* etc., 1793). O tema toma-se ainda mais incompreensível, ao observarmos que os libertadores políticos reduzem a cidadania, a *comunidade política,* a simples *meio* para preservar os chamados direitos do homem; e que, por consequência, o *citoyen* é declarado como servo do «homem» egoísta, a esfera em que o homem age como ser genérico surge rebaixada à esfera onde ele actua como ser parcial; e que, por fim, é o homem como *bourgeois,* e não o homem como *citoyen,* que é considerado como o homem *verdadeiro* e *autêntico.*

O *objectivo* de toda *a associação política* é a *preservação* dos direitos naturais e imprescritíveis do homem» *(Declaração dos Direitos do Homem,* etc., 1791, Artigo 2). «O *governo* é instituído a fim de garantir ao homem o desfrute dos seus direitos naturais e imprescritíveis» *(Declaração,* etc., 1793, Artigo 1). Deste modo, mesmo no período do seu entusiasmo juvenil, que atingiu o clímax pela força das circunstâncias, a vida política declara-se como simples *meio,* cuja finalidade é a vida da sociedade civil. Sem dúvida, a sua prática revolucionária encontra-se em flagrante contradição com a teoria. Por exemplo, enquanto a segurança é proclamada como um dos direitos do homem, a violação da intimidade da correspondência estava claramente na ordem do dia. Enquanto a «*ilimitada* liberdade de imprensa» *(Constituição* de 1793, Artigo 122), como corolário do direito do homem, da liberdade individual, é garantida, a liberdade de imprensa é inteiramente destruída, uma

vez que «a liberdade de imprensa não deve ser permitida quando compromete a liberdade pública[29]. Equivale isto a dizer: o direito humano à liberdade deixa de ser um direito a partir do momento em que entra em conflito com a vida política, enquanto na teoria a vida política é apenas a garantia dos direitos do homem, dos direitos do homem individual e deve, portanto, suspender-se logo que entre em contradição com o seu *objectivo,* os direitos do homem. Mas a prática constitui apenas a excepção, e a teoria é a regra. Mesmo que alguém quisesse considerar a prática revolucionária como a correcta expressão desta relação, o problema permaneceria idêntico: porque será que, na consciência dos libertadores políticos, a relação se encontra invertida, o fim aparece como meio e o meio como fim? Esta ilusão óptica da sua consciência constituirá sempre o mesmo enigma, embora um enigma psicológico e teórico.

Mas o enigma resolve-se com facilidade.

A emancipação política é ao mesmo tempo a *dissolução* da antiga sociedade, sobre a qual assentam o Estado e o poder soberano, estranhos ao povo. A revolução política é a revolução da sociedade civil. Qual era a natureza da antiga sociedade? É possível caracterizá-la com uma só palavra. A *feudalidade.* A antiga sociedade civil possuía um carácter *directamente político*; quer dizer, os elementos da vida civil como a propriedade, a família ou os tipos de trabalho tinham sido elevados, na forma de suserania, ordem e cooperação, a elementos da vida política. Determinavam desta forma a relação do indivíduo singular ao *Estado como totalidade*; isto é, a sua situação *política,* a sua relação de separação e exclusão dos outros elementos da sociedade. Esta organização da vida nacional não elevou a propriedade ou o trabalho a elementos sociais, mas levou antes a cabo a sua *separação* do Estado como totalidade e constituiu-os em sociedades *distintas* no seio da sociedade. No entanto, pelo menos no sentido feudal, as fundações e as condições vitais da sociedade civil permaneceram políticas; excluíam o indi-

[29] Buchez et Roux, *Robespierre jeune. Histoire parlementaire de la Révolution française*, tomo XXVIII, p. 159.

víduo do Estado como totalidade e transformaram a relação *particular* [que existia] entre a sua corporação e o Estado numa relação geral entre o indivíduo e a vida social, tal como transformaram a sua actividade e situação civil específica na sua actividade e situação geral. Como resultado de semelhante organização, a unidade do Estado, a consciência, a vontade e a actividade da unidade do Estado, o poder político geral, revelam-se também necessariamente como o assunto *privado* de um governante e dos seus servidores, separados do povo.

A revolução política que derrubou o poder do soberano e elevou os negócios do Estado a negócios do povo, que constituiu o Estado político como assunto *geral,* isto é, como Estado geral, abalou forçosamente todas as ordens, corporações, guildas, privilégios, que eram outras tantas expressões da separação entre o povo e a sua vida comunitária. A revolução política *aboliu,* portanto, o *carácter político da sociedade civil.* Dissolveu a sociedade civil nos seus elementos simples, de um lado, *os indivíduos,* do outro, os *elementos materiais e culturais* que formam o conteúdo vital, a situação civil destes indivíduos. Pôs em liberdade o espírito político que, por assim dizer, tinha sido desfeito, fragmentado e perdido nos vários becos sem saída da sociedade feudal; congregou-o a partir desta dispersão, libertou-o da sua adulteração com a vida civil e constituiu-o como a esfera da comunidade, o interesse *geral* do povo, numa independência ideal dos elementos particulares da vida civil. A actividade e a situação vitais *específicas* mergulharam numa significação puramente individual. Deixaram de constituir a relação geral entre o indivíduo e o Estado como totalidade. O assunto público tornou-se, antes, assunto geral de cada indivíduo e a função política transformou-se na sua função geral.

Mas a consumação do idealismo do Estado era, ao mesmo tempo, a realização do materialismo da sociedade civil. Os laços que acorrentavam o espírito egoísta da sociedade civil foram removidos juntamente com o jugo político. A emancipação política foi si-

multaneamente uma emancipação da sociedade civil a respeito da política, e até da *aparência* de um conteúdo geral.

A sociedade feudal foi dissolvida no seu elemento básico, *o homem*; mas no homem que constituía o seu real fundamento, no homem *egoísta.*

Este *homem,* o membro da sociedade civil, é agora a base e o pressuposto do Estado *político.* Como tal é reconhecido nos direitos do homem.

Mas a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento desta liberdade surge mais exactamente como o reconhecimento do movimento *frenético* dos elementos culturais e materiais, que formam o conteúdo da sua vida.

Assim o homem não se libertou da religião; recebeu a liberdade religiosa. Não ficou liberto da propriedade; recebeu a liberdade da propriedade. Não foi libertado do egoísmo do comércio; recebeu a liberdade para se empenhar no comércio.

A *constituição do Estado político* e a dissolução da sociedade civil em *indivíduos* independentes, cujas relações são regulamentadas por *lei,* da mesma maneira que as relações entre os homens nas ordens e guildas eram reguladas por *privilégio,* cumprem-se *num só e mesmo acto.* O homem, como membro da sociedade civil – o homem *apolítico –,* surge necessariamente como o homem *natural.* Os *droits de l'homme* aparecem como *droits naturels,* porque a actividade *autoconsciente* se concentra na *acção* política. O homem *egoísta* é o resultado *passivo,* apenas *dado,* da dissolução da sociedade, objecto de certeza imediata e, por conseguinte, um objecto *natural.* A *revolução política* dissolve a sociedade civil nas suas componentes sem *revolucionar* estas componentes e as submeter à crítica. Esta revolução considera a sociedade civil, o mundo das necessidades, o trabalho, os interesses privados e a lei civil como a *base da sua própria existência,* como um pressuposto inteiramente subsistente, portanto, como a sua *base natural.* Por fim, o homem como membro da sociedade civil é identificado como o *homem autêntico,* o *homme* como distinto do *citoyen,* porque é o homem na

sua existência sensível, individual e *imediata,* ao passo que o homem *político* é unicamente o homem abstracto, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral.* Deste modo, o homem tal como é na realidade reconhece-se apenas na forma do homem *egoísta,* e o homem *verdadeiro,* unicamente na forma do *citoyen abstracto.*

A abstracção de homem político é bem formulada por Rousseau: «Quem quer que ouse empreender o estabelecimento das instituições de um povo sentir-se-á como se fosse capaz de *mudar* a própria *natureza humana,* de *transformar* cada indivíduo que, no isolamento, é um todo completo mas solitário, em *parte* de algo que é maior do que ele, do qual ele deriva de certa maneira a sua vida e o seu ser; de mudar a natureza do homem a fim de a fortificar; de substituir uma existência parcial e moral pela vida física e independente [com a qual todos somos dotados por natureza]. Numa palavra, a sua tarefa consiste em tirar *ao homem as suas próprias forças* e dar-lhe em troca forças alheias, que ele só poderá utilizar com a ajuda dos outros homens[30].

Toda a emancipação é uma *restituição* do mundo humano e das relações humanas ao *próprio homem.*

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, indivíduo *independente* e *egoísta* e, por outro, a *cidadão,* a pessoa moral.

A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstracto; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças *(forces propres)* como forças *sociais,* de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política.*

[30] J. J. Rousseau, *Du contrat social*, Livro II, Capítulo VIII, «O legislador». Marx citou esta passagem em francês e o itálico é seu; omitiu as partes incluídas entre parêntesis recto.

2. BRUNO BAUER, « A CAPACIDADE DE OS ACTUAIS JUDEUS E CRISTÃOS SE TORNAREM LIVRES”[31]

É sob esta forma que Bauer estuda a relação entre as religiões *judaica e cristã* e também a sua relação com a crítica moderna. Esta última relação é a relação com «a capacidade de se tornar livre».

E chega a esta conclusão: «O cristão tem apenas de subir um grau, elevar-se acima da sua religião, para abolir a religião em geral» e, deste modo, se tomar livre; «em contrapartida, o judeu deve romper não só com a sua natureza judaica, mas também com o processo para o cumprimento da sua religião, processo que lhe permaneceu estranho[32].

Bauer transforma assim a questão da emancipação judaica numa questão puramente religiosa. O escrúpulo teológico sobre se o judeu, ou o cristão, tem melhores probabilidades de alcançar a salvação reproduz-se aqui na sua forma mais esclarecida: qual dos dois é mais *capaz de emancipação*? Já não se pergunta: que é que liberta – o judaísmo ou o cristianismo?

Pelo contrário, agora a pergunta soa: que é que liberta – a negação do judaísmo ou a negação do cristianismo?

«Se os judeus desejarem libertar-se, não devem abraçar o cristianismo enquanto tal, mas o cristianismo em dissolução, religião em decadência; quer dizer, o iluminismo, a crítica e o seu resultado, uma humanidade livre[33].

Trata-se ainda, pois, de os judeus *professarem,* não já o cristianismo como tal, mas o cristianismo em dissolução.

[31] “Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden”, in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz,* (Ed. G. Herwegh), pp. 56-71.

[32] *Loc. cit.*, p. 71.

[33] *Ibid.*, p. 70.

Bauer pede aos judeus para romperem com a essência da religião cristã, mas semelhante exigência não deriva, como ele admite, do desenvolvimento da natureza judaica.

A partir do momento em que Bauer, no final da sua *Questão judaica,* viu no judaísmo apenas uma rude crítica do cristianismo e lhe atribuiu, portanto, um significado apenas religioso, era de esperar que a emancipação dos judeus se transformasse em acto filosófico-teológico.

Bauer concebe a essência *ideal* e abstracta do judeu – a sua *religião* – como a *totalidade* da sua natureza. Conclui, portanto, acertadamente: «o judeu não presta qualquer contributo à humanidade, quando menospreza a sua própria lei limitada», quando renuncia a todo o seu judaísmo[34]

A relação entre judeus e cristãos torna-se assim a seguinte: o único interesse que a emancipação do judeu oferece ao cristão é um interesse humano e *teórico* geral. O judaísmo é um fenómeno que ofende o olhar religioso do cristão. Logo que o olhar do cristão deixa de ser religioso, o fenómeno perde o seu carácter de ofensa. Consequentemente, a emancipação do judeu não é em si e por si uma tarefa que cumpre ao cristão levar a cabo.

Por outro lado, se o judeu pretende emancipar-se, deve também empreender, além da própria tarefa, o trabalho do cristão – a «crítica dos Sinópticos», da «vida de Jesus», etc.[35]

«A eles cabe arranjar as coisas; serão eles próprios a decidir o seu destino. Mas a história não tolera ser objecto de escárnio[36] .

Tentaremos esquivar-nos à formulação teológica da questão. Para nós, o problema relativo à capacidade do judeu para a emancipação transforma-se noutra questão: qual o elemento *social* específico que importa vencer, a fim de abolir o judaísmo? A capacidade do judeu actual para se emancipar é a relação do judaísmo com

[34] *Loc. cit.*, p. 65.

[35] Marx alude aqui a Bruno Bauer, *Kritik der Evangelischen Geschichte der Synoptiker*, vols. I-II, Leipzig, 1841; vol. III, Braunschweig, 1842, e David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu*, 2 vols., Tübingen, 1835-6.

[36] Bauer, *Die Fähigkeit...* , etc., p. 71.

a emancipação do mundo contemporâneo. A relação deriva forçosamente da situação particular do judaísmo no presente mundo escravizado.

Consideremos o judeu mundano real; não o *judeu de sábado,* objecto da consideração de Bauer, mas o *judeu de todos os dias.*

Não busquemos o segredo do judeu na sua religião, mas procuremos o segredo da religião no judeu real.

Qual a base profana do judaísmo? A necessidade *prática,* o *interesse pessoal.* Qual o culto mundano do judeu? A *traficância.* Qual o seu deus mundano? O *dinheiro.*

Muito bem! Ao emancipar-se do *tráfico* e do *dinheiro* e, portanto, do judaísmo real e prático, a nossa época conquistará a própria emancipação.

Uma organização da sociedade que abolisse os pressupostos da traficância e, por conseguinte, a própria possibilidade de traficar, impossibilitaria a existência do judeu. A sua consciência religiosa dissolver-se-ia como um vapor insípido na atmosfera real, tonificante, da sociedade. Por outro lado, quando o judeu reconhece como fútil a sua natureza *prática* e se esforça por aboli-la, começa a afastar-se da anterior via de desenvolvimento, trabalha pela emancipação humana geral e vira-se contra a expressão prática suprema da auto-alienação humana.

Descobrimos, pois, no judaísmo um elemento anti-social universal do tempo presente, cujo desenvolvimento histórico, zelosamente coadjuvado nos seus aspectos perniciosos pelos judeus, atingiu agora o ponto culminante, ponto em que tem necessariamente de se desintegrar.

No seu significado último, a emancipação dos judeus é a emancipação da humanidade a respeito do judaísmo.

O judeu já se emancipou à maneira judaica. «O judeu, que é simplesmente tolerado em Viena, por exemplo, determina a sorte de todo o império pelo seu poder financeiro. O judeu, que pode encontrar-se totalmente sem direitos no mais pequeno Estado germano, decide o destino da Europa. Enquanto as corporações e as

guildas excluem o judeu ou, pelo menos, se mostram desfavoráveis a seu respeito, a audácia da indústria zomba da obstinação das instituições medievais[37].»

Não se trata de um facto isolado. O judeu emancipou-se à maneira judaica, não só pela aquisição do poder do dinheiro, mas também porque o dinheiro, através dele e independentemente dele, se tornou um poder mundial, enquanto o espírito judaico prático se converteu no espírito prático das nações cristãs. Os judeus emanciparam-se na medida em que os cristãos se tomaram judeus.

Assim, por exemplo, o capitão Hamilton relata que «o piedoso e politicamente livre habitante de Nova Inglaterra é uma espécie de *Laocoonte* que não faz o mínimo esforço por se esquivar às serpentes que o subjugam. *Mamona* é o seu ídolo, que adora não só com os lábios, mas com todas as forças do seu corpo e do seu espírito. A seus olhos, a Terra não passa de uma bolsa de valores e está convencido de que o seu único destino aqui em baixo é tomar-se mais rico do que o vizinho. A traficância apoderou-se de todos os seus pensamentos e a sua recreação consiste apenas em permutar objectos. Quando viaja transporta, por assim dizer, os bens ou o balcão às costas e só fala de lucro e de ganho. Se por instantes perde de vista o próprio negócio é só para esquadrinhar o negócio dos seus concorrentes[38].

Na América do Norte, o domínio prático do mundo cristão pelo judaísmo acabou por se manifestar de forma comum e inequívoca; a própria pregação do Evangelho, a pregação cristã, tomou-se artigo de comércio e o negociante falido na igreja comporta-se da mesma maneira que o clérigo próspero no comércio. «Este homem que ali vês à frente de uma respeitável congregação começou como negociante; tendo falhado o negócio, tornou-se pastor. Este aqui começou pelo sacerdócio, mas logo que juntou algum dinheiro

[37] Bauer, *Die Judenfrage*, p. 14.

[38] Hamilton, *op. cit.*, p. 213. Marx parafraseia a passagem.

abandonou o púlpito pelo comércio. Aos olhos de muita gente, o ministério religioso constitui uma verdadeira carreira industrial[39].

Segundo Bauer, trata-se de «uma situação hipócrita quando, na teoria, o judeu se encontra privado dos direitos políticos, enquanto na prática exerce um tremendo poder e usa em grande escala da influência política que lhe é negada em assuntos de menor importância»[40].

A contradição que existe entre o poder político prático do judeu e os seus direitos políticos é a contradição entre a política e o poder do dinheiro em geral. A política é, em princípio, superior ao poder do dinheiro, mas na realidade tornou-se seu escravo.

O judaísmo conservou-se ao lado do cristianismo, não só como crítica religiosa do cristianismo, não só como dúvida incorporada acerca das origens religiosas do cristianismo, mas também porque o espírito judaico-prático, o judaísmo[41], se perpetuou na sociedade cristã e nela alcançou mesmo o seu máximo desenvolvimento. O judeu, que figura como um membro distinto na sociedade civil, apenas manifesta de modo distintivo o judaísmo da sociedade civil.

O judaísmo foi preservado, não apesar da história, mas pela história.

É a partir das próprias entranhas que a sociedade civil gera incessantemente o judeu.

Qual a verdadeira base da religião judaica? A necessidade prática, o egoísmo.

Por conseguinte, o monoteísmo do judeu surge, na realidade, como o politeísmo das numerosas necessidades, um politeísmo que faz do próprio lavabo um objecto de regulamentação divina. A *necessidade prática*, o *egoísmo* é o princípio da *sociedade civil* e revela-se como tal logo que a sociedade civil produziu plenamente

[39] Beaumont, *op. cit.*, II, p. 179.

[40] Bauer, *Die Judenfrage*, p. 14.

[41] O termo *Judentum* tinha, na linguagem da época, o significado secundário de «traficância»; Marx joga aqui com o seu duplo sentido.

o Estado político. O deus da *necessidade prática* e *do interesse pessoal* é o *dinheiro.*

O dinheiro é o ciumento deus de Israel, a cujo lado mais nenhuma divindade pode existir. O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem e transforma-os em mercadoria. O dinheiro é o *valor* universal e auto-suficiente de todas as coisas. Por conseguinte, destituiu todo o mundo, tanto o mundo humano como a natureza, do seu próprio valor. O dinheiro é a essência alienada do trabalho e da existência do homem; esta essência domina-o e ele presta-lhe culto e adoração.

O deus dos judeus foi secularizado e tornou-se o deus deste mundo. O câmbio é o deus real do judeu. O seu deus é apenas o câmbio ilusório.

A percepção que se obteve da natureza, sob o império da propriedade privada e do dinheiro, é o real desdém, a degradação prática da natureza, que existe de facto na religião judaica, mas só na imaginação.

É neste sentido que Thomas Münzer declara intolerável «que toda a criatura se tenha transformado em propriedade – os países, as aves no ar, as plantas na terra: também a criatura se deve tornar livre[42].

O que se contém de forma abstracta na religião judaica – o desprezo pela teoria, pela arte, pela história e pelo homem como fim em si mesmo – é o ponto de vista *real, consciente* e a *virtude* do homem de dinheiro. Até a própria relação genérica, a relação entre homem e mulher, se transforma em objecto de comércio! A mulher é trocada por coisas sem valor.

A nacionalidade *quimérica* do judeu é a nacionalidade do negociante e, acima de tudo, do financeiro.

[42]Citado do panfleto de Thomas Münzer contra Lutero, ńHochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also jämmerlich besudelt hat». (p. B. iii. 1524).

A lei, sem base ou razão, do judeu não passa da caricatura religiosa da moralidade e do direito em geral, sem base ou razão, dos ritos puramente *formais* de que o mundo do interesse pessoal se rodeia.

Também aqui a condição suprema do homem é a sua situação *legal,* a sua relação às leis que para ele não são válidas, não por serem as leis da sua vontade e essência, mas porque surgem como leis *dominantes* e qualquer infracção a seu respeito será *vingada.*

O jesuitismo judaico, o mesmo jesuitismo prático que Bauer descobre no Talmud, é a relação do mundo do interesse pessoal às leis que governam este mundo, leis que este mundo com suas principais artes procura enganar.

Na verdade, o movimento deste mundo dentro da sua lei é necessariamente uma contínua preterição da lei.

O *judaísmo* já não podia desenvolver-se como *religião,* de forma teórica, porque a visão do mundo da necessidade prática é, em virtude da própria natureza, circunscrita e a delineação das suas características depressa se esgota.

A religião da necessidade prática não podia, segundo a sua natureza, encontrar a sua realização na teoria, mas só na *prática,* precisamente porque a prática é a sua verdade.

O judaísmo não seria capaz de criar um mundo novo. Conseguiria apenas trazer as novas criações e condições do mundo-para dentro da própria esfera de actividade, porque a necessidade prática, cuja razão é o interesse pessoal, é sempre passiva, não pode expandir-se à vontade, mas já se *encontra* alargada com incessante desenvolvimento da sociedade.

O judaísmo alcança o apogeu com a consumação da sociedade civil; mas a sociedade civil só atinge a sua perfeição no mundo *cristão.* Só sob a dominação do cristianismo, que *exterioriza* para o homem *todas* as relações nacionais, naturais, morais e teóricas, podia a sociedade civil separar-se inteiramente da vida do Estado, romper todos os laços genéricos do homem, estabelecer em seu

lugar o egoísmo e a necessidade interesseira, dissolvendo o mundo humano num mundo de indivíduos atomizados e antagónicos.

O cristianismo proveio do judaísmo. De novo foi reabsorvido no judaísmo.

Desde o início, o cristão foi o judeu teorizador; por conseguinte, o judeu é o cristão prático, e o cristão prático tomou-se de novo judeu.

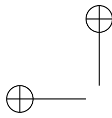
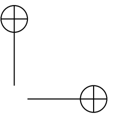
Foi só na aparência que o cristianismo venceu o judaísmo real. Era excessivamente *purificado,* demasiado espiritualista para eliminar a crueza da necessidade prática, a não ser elevando-a ao reino etéreo.

O cristianismo é o pensamento sublime do judaísmo; o judaísmo é a vulgar aplicação prática do cristianismo. Mas esta aplicação prática só poderia tornar-se universal quando o cristianismo, enquanto religião aperfeiçoada, tivesse realizado, de maneira *teórica,* a auto-alienação do homem relativamente a si mesmo e à natureza.

Só então é que o judaísmo alcançaria o domínio universal e poderia transformar o homem alienado e a natureza alienada em objectos *alienáveis,* próprios para venda, na subserviência à necessidade egoísta e à traficância.

A exteriorização é a prática da alienação. Assim como o homem, enquanto permanece absorto na religião, só pode objectivar a sua essência através de um ser *estranho* e fantástico, assim sob a dominação da necessidade egoísta só pode afirmar-se a si mesmo e produzir objectos na prática, subordinando os produtos e a própria actividade ao domínio de uma entidade alheia, e atribuindo-lhes o significado de uma entidade estranha, a saber, o dinheiro.

Na sua prática de todo realizada, o egoísmo espiritual do cristianismo torna-se necessariamente o egoísmo material do judeu, a necessidade celestial muda-se em necessidade terrestre, o subjectivismo em interesse pessoal. A tenacidade do judeu tem de se explicar, não pela sua religião, mas pela base humana da sua religião – a necessidade prática e o egoísmo.

Porque a essência real do judeu se realizou e secularizou universalmente na sociedade civil é que a sociedade civil não foi capaz de convencer o judeu da *irrealidade* da sua essência *religiosa,* que constitui precisamente apenas a representação ideal da necessidade prática. Por conseguinte, não é só no Pentateuco e no Talmud, mas também na sociedade contemporânea, que encontramos a essência do judeu actual; não como essência abstracta, mas como essência extremamente empírica; não só como uma limitação do judeu, mas como a mesquinhez judaica da sociedade.

Logo que a sociedade conseguir abolir a essência *empírica* do judaísmo – a traficância e os seus pressupostos – o judeu tornar-se-á *impossível,* porque a sua consciência deixa de ter objecto, porque a base subjectiva do judaísmo – a necessidade prática – toma uma forma humana e o conflito entre a existência individual, sensível, do homem e a sua existência genérica é abolido.

A emancipação *social* do judeu é a *emancipação da sociedade em relação ao judaísmo.*

[Nota do Tradutor]

Esta versão portuguesa do presente escrito de Marx data já de 1975; foi revista e reeditada em 1989. Foi, agora, de novo sujeita a exame e aperfeiçoada.

O texto alemão original encontra-se nos electro-sítios seguintes:

- Bibliothek der revolutionären Bewegungen unserer Zeit
- Projekt Gutenberg

